

书评－滕华睿的《建构现代中国的藏传佛教徒》

作者：郁丹 (Dan Smyer Yu), 曾吉卓玛 (Zomkyid Drolma)



滕华睿. 2012. 建构现代中国的藏传佛教徒 Tibetan Buddhists in the Making of Modern China. 香港：香港大学出版社. xxi+344. Black and white illustrations. Soft cover. ISBN 978-9-6220-9274-7 (150HKD).

滕华睿(Gray Tuttle)的著作《建构现代中国的藏传佛教徒》(*Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*)之英文版在2005年由哥伦比亚大学出版社出版后很快成了一部畅销学术性作品，在中国的藏学界、佛学界都引起了极大的反响。懂英文的学者大多通过各种渠道购买到该著作的英文版，继而滕华睿书中的关键论点：“佛教是现代汉藏民族之间的桥梁”在中国汉藏学者之间被反复引用，或在高等院校及科研单位的专题研讨中被频繁提及。时过六年之后其汉语版终于与中文读者见面了，无论在中国还是在欧美，当下“藏学热”的重心日趋转移到有关现今汉藏文化多层次互动的研究视角上，因此滕华睿的著作给中国学者带来了有关历史的新解读。作为译者和当代藏学家的陈波在翻译及编辑出版过程中，表现了极其孜孜不倦的精神，令读者感到万分钦佩。在译文中他提到在2006年时就已经完成此书的中文版翻译，但“由于诸多原因，公开出版一直拖延下来”（陈2012:xv）。在全球化发展的背景下，中国的藏学国情也在不断地积极、主动的变迁着。不得不提的是，陈波在“译者的话”里讲到在此书地翻译过程中，不仅得到了原作者滕华睿的大力支持外，还得到了中国重量级的社会学家马戎先生及藏学家陈庆英先生等人的鼎立支持及审阅，因此我们说，此书中文版的最终问世实属不易。

这篇书评是由汉藏两位学者合著而成，在书评里我们有意无意的融入各自汉藏民族的主观性的不同观点。当然，作为从事当代藏汉佛教民间互动的研究及宗教文化的人类学、民族学学者而言，书评中我们的观点大多源于各自学科的理论及“民族志田野”(ethnographic fieldwork)中形成的一些看法。腾华睿的汉藏史学的基点，即佛教是汉藏民族之间的桥梁——其实在中国和欧美学界都不陌生。在中国汉藏历史研究中，佛教桥梁不单纯是汉藏宗教的链接，而且是汉藏之间始于唐朝的姻亲血缘关系的体现。从这个层面上讲，这座佛教桥梁及文化桥梁也是维系汉藏感情的纽带。这个显而易见的汉藏历史情结在陈波的翻译过程中也有充分地表述。比如当提到中国藏学与欧美藏学的差异时，他写道：“作为中国人，我发现这类西方表述和我的知识及情感相冲突”（陈 2012：xxi）。陈波主体中的民族和国家认同毫不含糊地提倡“和谐及民族团结”（陈 xvi）。欧美藏学界认同这个普遍性，把汉藏佛教桥梁解读为“施主/护主—上师之关系”(teacher-patron relation)。这在戈尔斯坦(Melvyn C. Goldstein)等学者的著作里频繁提到。同时，欧美藏学界很注重领土的划分，在使用“西藏”和“中国”的字眼时直接或间接地把两者作为两个分开的地理、文化、民族概念来对待。这与中国藏学者统一的国家概念是不一致的，中国藏学界自然默认西藏是中国主权的一部分，在习惯上西藏指的是西藏自治区而不是欧美学者泛指的“文化西藏”、“地理西藏”或“大西藏”，意指卫藏(dbus gtsang)、康(khams)、安多(A mdo)三大藏区的综合体。腾华睿对西藏是中国的一部分也是认可的，只是用了戈尔斯坦(Melvyn C. Goldstein)的“事实上的独立”来讲述民国政府当时在西藏的主权真空。在这点上，我们与陈波的看法一样，腾华睿著作的中心点不是研讨民国时期的领土问题，而是现代史上汉藏之间重要的宗教、文化及政治上的牵连。正如陈波所说，“...把本书置入政治辩论的漩涡中，会削弱其学术影响力。”（陈 xxi）

在过去的十几年中，藏族现代历史受到很多人的关注，尤其是来自中国、北美及欧洲的学者对此产生了浓厚的兴趣，进行了前所未有的研究。在西方出版的多部著作中囊括了戈尔斯坦的《西藏现代史（1913—1951）：喇嘛王国的覆灭》、次仁夏加的《龙在雪域：1947年以来的西藏当代史》、和达瓦诺布的《中国的西藏政策》，而在中国，有泽仁邓珠的《藏族通史 吉祥宝瓶》和丹珠昂奔的《藏族文化发

展史》。与其他学者不一样的是滕华睿的《建构现代中国的藏传佛教徒》着重与把藏传佛教移向藏汉文化的中介地带及中国现代国家构建的过程中。在这样的场景下，藏传佛教不局限于其文化地理中，而是形成了一个在汉藏之间流动的宗教思想与实践体系。这是滕华睿对现代藏学的一大贡献。比如，他通过参阅其他亚洲佛教国家使用佛教伦理来构建现代政体的历史，把“泛亚洲佛教原则（pan-Asian Buddhist principle）”（滕 2012:69）理论观引入到他对民国时期佛教历史地位的解读。滕华睿吸取汉藏文文献，向我们呈现出一个值得关注的案例，即在 20 世纪早期中国在快速进入民族国家的进程中，一些著名的藏族喇嘛与他们的汉族信徒之间的跨文化佛教交流具有很大的政治功能。佛教当时的确有不可忽视的政治作用，但是藏传佛教在当时政治作用的大小是很具学术争议的。

不可否认，像梁启超、太虚、戴季陶、能海和法尊这样的历史人物在滕华睿著作中频繁提到，而这些人物在同一时期有关汉藏历史的著作中却少有描述。而滕华睿的研究表明这些人物可以说明西藏与中国内地佛教界间有广泛的交流与沟通，且在构建现代中国民族国家中扮演了重要的角色。民国时期汉藏佛教的互动是存在的，但我们不太赞同滕华睿在其著作中所表达的频繁性、广泛性及国家政治性。

根据滕华睿所呈现的民国时期藏传佛教徒来看，总体上包括知名喇嘛，比如班禅大师、诺那呼图克图、喜饶嘉措，七世章嘉活佛以及他们的汉族信徒。然而，从现代中国史学研究的观点看，藏传佛教徒或者甚至说汉传佛教徒在建构现代中国中所扮演的角色是微不足道的。自 20 世纪出现现代化的号召后中国内地就卷入了一场以追求西方文化为时尚，以抛弃传统文化为光荣的一种现代化线性思维中，于是开始实行“反宗教运动”，“政府和社会精英中的现代化的改革者把民间宗教与文化领域视做建立一个迷信的、理性实足的世界的最主要的障碍”（杜 2003:100）。西方文明的冲击使佛教在中国的地位更趋边缘化，当时的中国社会是一个以儒、道、佛三家思想为本位的社会。佛教作为传统制度性宗教在当时中国社会面临同样忧患的境地。比如，在清朝末年，梁启超曾极力提倡将佛教作为中国的国教，但其中不包括藏传佛教（参见梁 1978），这个宏伟的宗教理想很快就淹没在当时中国知识分子推广的西方科学和西方反宗教的理念中。从这个视角看，当

时的中国社会里藏传佛教和汉传佛教都不是近代社会的主流话语，这一点在杜赞奇（Prasenjit Duara）、刘禾（Lydia Liu）、薇拉-施娃茨（Vera Schwarcz）还有其他学者的关于满清和民国的著作中有所体现。

在滕华睿所提及的历史人物中，戴季陶似乎是民国时期对佛教最关心的政治家，就像作者所说的“第一个认为佛教是内地和西藏之间起关键桥梁的汉人政要是三十年代的戴季陶”（滕华睿 2012:211），戴提出了针对建立包括西藏在内的中国近代民族形态的泛亚佛教原则，滕华睿的这个历史观点我们认为戴季陶在民国时期的官位在西藏问题上和把泛亚佛教原则融入新生现代中国国体中起到的政治作用不是很明显。在我们所阅读的历史文献中，在中国国民党蒙藏事务委员会中戴季陶没有官方职位，而蒙藏委员会在维护中国在西藏地区的主权上是至关重要的国家机构，戴季陶在民国政府内任职最长的职位是 1928 年到 1948 年间的中华民国考试委员会主席，任期到他在广州自杀的前一年。在我们的印象中，戴季陶为藏传佛教在中国政体中的渲染所做出的努力分量是微乎其微的。

在翻阅相关历史资料时，我们的看法是当时汉藏之间有佛教的互动，但是在很大层面上是局限于个人的宗教与精神追求。这些个人宗教行为延续了历史上汉藏文化的互动。在一些学者的研究中发现：“汉藏教理学院邀请以九世班禅、诺那呼图克图、更桑活佛为代表的藏传佛教高僧在内地弘法，把藏传佛教的密宗及道次第等思想传入内地，并且拥有了很多汉族信徒，从而达到文化上的交流和沟通。”（参见，王 2008:34；李水奎 2009:19-36）。但是，当时汉传佛教徒为了学习藏传佛教的密宗和教义，“由 30 人组成学法团，克服藏区语言、饮食、环境等障碍入藏学习佛法，但最终学成而归的也只有两人而已。”（唐 2009:144）。其中法尊大师在学成而归后在太虚大师的催促下到汉藏教理学院任教，在此期间，他翻译了宗喀巴大师的许多著作，其中包括《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》和《菩提道次第修法》等，而且也将汉文的典籍翻译成藏文。但是，我们认为民国时期藏传佛教在汉地的传播是西藏文化在民间的延续过程，其规模从中国整体上看是很小的。

对于太虚、法尊、能海和其他的汉传佛教大师而言，他们最初的目标聚焦在振兴汉传佛教上。滕华睿强调太虚法师作为“政治和尚”

(Tuttle 2005:121) 而没有提及太虚法师根本的佛教改革愿望,即人间佛教。这是受到国人高度赞扬的并积极关注的佛教实践活动。比起藏传佛教在当时的国人心中所发挥的功效,太虚法师更关注汉传佛教在普度众生和振兴中国国家精神内涵方面的作用。本质上,太虚法师的人间佛教在实质上与当下西方佛教徒提倡的“佛教的社会性”(socially engaged Buddhism)是相等同的。太虚法师的人间佛教也可以追溯到梁启超在清末试图开始推进的“应用佛教”(1995)。梁启超杜撰的这个术语来源于他在欧美接触到的“应用物理学”(applied physics)(梁 1978)。20 世纪上叶,中国处于地缘政治衰弱和国内政体混乱中,汉传佛教几乎濒临全盘腐败的境地。太虚法师和他的弟子们转向藏传佛教的首要目的是通过藏密来振兴汉传佛教。

在这样的社会大背景下太虚等人发起救图存亡的佛教复兴运动,即“开创反贵族的人民佛教,和反鬼神的人生佛教”理念(太虚,转引自李尚全 2009:122),通过讲经说法,发起佛教改进运动使中国内地的僧俗人士对佛教产生新的认识,革新清末以来汉传佛教发展的颓势,大力提倡入世佛教,对其教理、教制和教义等方面进行改革并向西藏僧侣制度学习,依照藏传佛教修行的次第、戒律和管理体系等方面来规范内地的佛教,倡导将倚重出世和关注生死问题的佛教改造成注重现实的“人生佛教”或“人间佛教”。然而,太虚的佛教复兴运动最终未能成功,这说明在近代中国这样一个激烈复杂的社会环境下,佛教的现代化不是构建现代民族国家进程中的关键所在,而且这一转型工作也的确是难以完成的。对 20 世纪的中国而言因为来自西方的文明冲击,导致的另一个后果是其地位的进一步边缘化和反对化。佛教与其他宗教一样,以信仰为其基本特征,西方科学的传入和发展继而使宗教的信仰成为科学的对立面。诚如释东初法师所言:“近代中国佛教,无可否认的,外受西教东来,即西方文化及机械科学的影响,内受打倒迷信及反宗教运动,以及庙产兴学的迫害,激起佛教徒警觉,一面打倒以往历史传统的观念,革新佛教制度,一面接受新世界知识,以期迎头赶上时代,建设适应新时代社会所需要的新佛教。”(释 1974,转引自沈伟华、杨维中 2010:83)太虚所倡导的“人间佛教”之所以在这一时期遭到失败,是因主流社会重“科学”而轻“宗教”的结果。

事实上，二十一世纪的今天，太虚法师的人间佛教才在汉传佛教中较大规模流行成为公众话题及新型的佛教实践，而且在当代汉藏佛教对话中也凸显其特殊地位。从规模上进行今昔对比，在民国时期太虚法师为人间佛教的后期扩展和汉族佛教徒学习藏密播下了种子，但是其在构建现代民族国家上的效应不具很大的影响力。

我们从人类学文化的观点看，滕华睿其实在他著作中是认可现代中国社会的这个现状的，即普通汉族人口对藏族文化和藏传佛教的了解几乎还在零起点。他比较了西方人对藏文化的高度兴致中得来这一观点的。比如，陈波也注意到：“十九世纪末，美国外交官柔克义在北京，凭藉巨大的财力优势，花了四年的时间搜集市面上可见的有关西藏的汉文著作，结果他只搜罗到六部有关西藏的专著，而另外七部只是附带提及西藏，……同期比较，英文著作有关西藏的，包括双语字典等，简直数不胜数，而且都是公开出版发行”（陈 2012:xvi）。尽管西藏是中国的一部分，汉族与藏族平民之间实际的文化互通基础还是非常薄弱的，比如，滕华睿注意到“汉人的意识形态或者政治体系未曾渗透入西藏：儒教、科举考试、书写体系，以及在东亚其他地方广泛传播的汉文明中的其他成就，都从没有引入到西藏”（2012：7）。再看汉族方面，太虚法师和他的弟子转向藏传佛教表明在文化和宗教意义上汉族文化精英对藏文化的了解开始了现代篇章，但从中国整体国家政治看，其规模甚微。滕华睿在展示西藏和内地政治、宗教交往时仅限于原西藏噶厦政府和清政府及民国政府之间的交往的同时，也默认甚微的汉藏民间交往。就拿清朝举例，滕华睿的研究表明，在清政府期间藏族精英和满族精英之间的确存在横向的频繁交往，而几乎没有证据表明藏族和汉族平民之间在文化上有较大规模互动（Tuttle 2005:16）。

另外，滕华睿还注意到晚清民初时期不论是藏族文化精英还是汉族文化精英都从欧洲直接引进近代宪制国家理念和用其框架来认同自己的民族性。但是，汉藏当时的沟通桥梁几乎是空缺的。民国时期藏族方面使用这些现代西方民族的理念性并不是很明显，正如滕华睿展现的那样，原西藏噶厦政体是宗教和政治的结合体即政教合一。在这个宗教政权中，佛教徒的价值观往往成为藏族政治的精华。欧洲国家的民族模型是一个宗教从政治中分离的世俗化的过程。从文化层面

上讲，这个现代民族理念在本质上与藏传佛教作为藏族政治文化基石是相悖的。1951 年之前藏族的现代民族主义策略的失败可以理解为是藏族人民抵制西方风格的世俗文化嵌入其民族政治中。至于西方的种族概念，其对肤色差异的痴迷是众所周知的。滕华睿也提及，藏语没有足够的语词来翻译“种族”或“人种”(race)。藏语“米”(mi)一般意味着“人”而没有种族的含义。从文化角度看，藏族身份认同牢牢地束缚于佛教的神话和历史中。强调人种差异的西方种族意识并没有在西藏得到普及。藏传佛教作为藏文化根基延续受到藏族文化精英和民众的格外护佑，其原因是其在藏人中不可替代的民族性的标志。

总的说来，我们认为滕华睿的著作更多的可作为历史人类学著作而不是单一的历史著作来阅读。他使用的个案在微观层面上阐述了两个民族间宗教文化的互动。而且这些近代和现代藏族与内地佛教徒之间的交流大都局限在藏族与汉族土地接壤的地区，以及汉族文化精英的个人精神追求和其用藏传佛教来重振汉传佛教的愿望及运用佛教思想来构建现代民族国家的想象。

总体上看，我们觉得滕华睿著作中的“藏传佛教徒”无论是藏人还是汉人，他们在构建现代中国的过程中没有扮演关键性的角色。从近代历史上看，孙中山的中华民国的立国理念和宪法都没有丝毫的佛家世界观，而是基于欧洲启蒙思想的三民主义，即民族、民权、民生。从个人背景看，孙氏家族都信仰基督教，其立国治国的精神和伦理源泉，除了自己的民族传统外，来源于自己留洋时得来的西学理念。孙氏的继承人蒋介石也接受了基督教。民国的文化及宗教保持了中国自古以来多元的格局，但是汉传佛教和藏传佛教都没有像在清政府时期那样进入宫廷和国家政治。佛教的现代性当时可以说在梁启超先生及太虚法师的著作和公众话语中体现出来，最具现代性的是他们各自提倡的“应用佛学”及“人间佛教”，但是最终所建立的宪制国家不带有佛教现代性，更不带有藏传佛教的色彩。

忽略我们对滕华睿的著作中对其核心思想的不同看法，其中最让我们有共鸣点的是他对汉藏两个民族地缘文化交界处中佛教在民间的互动的阐述。我们与其他学者一样认为佛教是汉藏民族间的一座不可或缺的桥梁，但是在现代中国国家构建中，无论是民国还是人民共和国，藏传佛教的作用和地位都甚微。历史上有很多佛教徒忧国忧民，

但是都没有真正像斯里兰卡、缅甸等佛教国家那样把佛教世界观和伦理实践注入到国家体制里去。我们推荐这本书给那些对藏传佛教的跨文化性和跨区域有兴趣的读者们，藏传佛教作为世界性的宗教，其超世的宗教世界观明显地没有限制在个体化民族性上，而是不断地突破民族、语言和文化的疆界。

参考文献

- 滕华睿著. 2012. 《建构现代中国的藏传佛教徒》。陈波译, 香港大学出版社。
- 陈波. 2012. “译者的话.” 《建构现代中国的藏传佛教徒》, 香港大学出版社, 2012 年, xv-xxi 页。
- 黄夏念. 1995. “太虚大师和佛教研究” 《太虚合集》, 黄夏念编辑. 北京: 中国社会科学出版社 1-3 页,
- 梁启超 1978 “论佛教与群治之关系” 《饮冰室文集》, 第二册。台北: 台湾中华书局。
- 杜赞奇著. 2003. 《从民族国家拯救历史》. 王宪明译. 北京: 社会科学出版社,
- 王川. 2008. “民国时期藏传佛教在内地的流传.” 载《西南民族大学学报》第 6 期第 34 页
- 李水奎. 2009. 《论法尊法师的生平及其对汉藏文化交流的贡献》. 硕士论文. 北京: 中央民族大学。
- 唐建琴. 2009. “从《构建现代中国的藏传佛教徒》看民国时期汉藏交流.” 载《青年文学》. 第 23 期。
- 太虚. 2009. 《太虚大师自传》, 转引自李尚全. 《人本佛教》, 兰州: 甘肃人民出版社, 第 122 页。
- 释东初. 2010. 《东初老人全集·中国佛教近代史》(上册). 台北: 东初出版社, 1974. 转引自沈伟华、杨维中. “从太虚佛教改革看近代佛教复兴运动之制度建构”, 宁夏社会科学, 2010 年 3 月, 第二期。
- Dawa Norbu. 2001. *China's Tibet Policy*. Richmond: Curzon Press.

- Goldstein, M. 1989. *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California Press.
- Tsering Shakya. 1999. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet Since 1947*. New York: Columbia University Press.
- Tuttle, G. 2005. *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*. New York: Columbia University Press.
- 泽仁邓珠. 2001 年《藏族通史·吉祥宝瓶》。拉萨：西藏人民出版社。
- 丹珠昂本. 2001. 《藏族文化发展史》. 兰州：甘肃教育出版社。